منهجية علم الاجتماع المعرفي
في
كتابات بعض المستشرقين عن العقيدة الإسلامية

د . محجوب أحمد كردي
رئيس قسم الاستشراق
المعهد العالي للدعوة الإسلامية ـ المدينة المنورة

تقـــديم :

الحمد لله والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

يهدف هذا البحث إلى إيضـاح منهجية علم الاجتـماع المعـرفي التى استخـدمهـا بعض المستشرقـين في تناولهم للعقيدة الإسلامية من حيث مفهومها وهدفها، وتقديم نماذج متنوعة من أمثلتها الدالة على إنكار ربانية العقيدة الإسلامية، ثم إبراز عيوب هذه المنهجية وأخطائها الأساسية، وننبه هنا إلى أن ماسنذكره في هذا البحث ليس كله بالضرورة وقفاً على منهجية الاجتماع المعرفي، فالتقاء المنهجيات وتداخلها في بعض الجوانب أمر وارد.

(أ) التعريف بمنهجية علم الاجتماع المعرفي:

جاء في دائرة المعارف البريطانية مايلي تحت عنوان: (علاقة المعرفة بعلم الاجتماع) «إن مشكلة تأثير المجتمع وثقافته السائدة على معتقدات الفرد، أو الطريقة التي تؤثر بها العلاقات الاجتماعية على مقدرة الإنسان في إدراك الحق بنفسه، لا تحدث فقط على مستوى الحياة العادية، بل حتى عندما يعمل العلماء معا (في فرق أو مجموعات)، ينشأ السؤال إذا ما كان هناك ضغط مايُبـذل لجعل رأى العالم الفرد يتوافق مع بقية الفريق في قبول أو رفض الـنـظريات العلمية»[١] ويرى مونتجمـرى واط **(M. Watt)** أنّ «ذكـر الحـوادث التـاريخية ليس بعيدا عن الاهتـمام العقـدي فإن مؤيدى علم الاجتـماع المعـرفي يرون أن كل الأفكـار العقدية والفلسفية ذات مرجع سياسي أو اجتماعي»[٢].

وفي كتاب له آخر يوضح واط المنهجية أكثر، فيذكر أن عالم الاجتماع

(العلماني) يقبل آراء المتدينين كحقائق اجتماعية[٣]. (وليس كحقائق إيمانية غيبية).

أما كونها حقيقية (خاصة مايثبت عن طريق الوحي الإلهي) أو غير حقيقية، فهذا لا يدخل في دائرة اهتمام العالم الاجتماعي. وإنما يهتم بذلك الرجل المتدين. فعن طريق الإيمان البحت، يقبل المتدين تعاليم دينه وعقائده، بخلاف العالم الاجتماعي الذي لا يملك ذلك الإيمان، وبالتالي يتعامل مع هذه العقائد من خلال الواقع المشاهد[٤].

ولهذا فواط يفضل آراء عالم الاجتماع على نظرات المتدين، باعتبار أن العالم الاجتماعي ـ حسب ادعائه ـ يعتمد على النظرة الموضوعية الخالية من ذاتية المتدين[٥].

وذكر لُكمان (Luckmann) وبيرجر (Berger) تعريفا حديثا حدّدا فيه مهمة علم الاجتماع المعرفي بتحليل العناصر التالية: الأشكال الاجتماعية للمعرفة، العمليات التي يكتسب الأفراد بواسطتها هذه المعرفة، التنظيم المؤسسي، والتوزيع الاجتماعي للمعرفة.[٦]

ولكن، كما ذكر صاحبا التعريف، فإن هذا التعريف واسع المعنى، إذ يجعل علم الاجتماع المعرفي مختصا بالمساحة الكلية للعلاقة بين الوعي والتركيب الاجتماعي. وهو بهذا المفهوم الواسع قد وُضع مباشرة في قلب النظرية الاجتماعية. وعليه، فعلم الاجتماع المعرفي بمعناه الشامل هذا، لم يعد يُنظر إليه كنشاطٍ مختلفٍ لعلماء الاجتماع ومتجهٍ إلى دراسة تاريخ الأفكار[٧]. ولهذا، فسوف نستبعد هذا التعريف في البحث الحالي، ونعتمد على ما جاء في الموسوعة البريطانية، وتعريف واط). فكلاهما يتفقان حول مضمون المنهجية. وبهذا يمكن تعريف منهجية الاجتماع المعرفي، الدراسة

للإسلام بأنها «طريقة التناول التي تُنكر المصدر الرباني للعقيدة الإسلامية، وتُـرجع وجود الأفكار والمبادىء العقدية في الإسلام إلى حوادث وظروف تاريخية واجتماعية، أو اقتصادية أو سياسية إلخ باعتبار أن هذه العوامل هي البـاعث الحقيقي لتلك التعـاليم الدينية، أو بصورة موجزة هي «دراسة الإسلام (أو أي دين آخر) من زاوية أنه خاضع لتأثيرات المجتمع وبيئته».

وبهـذه المنهجية كتب كثـير من علماء الاجتـماع عن معتقدات القبائل الـوثنية في أفـريقيا وآسيا وغيرهما. ووضحوا ارتباط معتقدات أولئك الوثنيين ببيئاتهم المحلية. وممن كتب حديثا في هذا الصدد جون امبتي (J. Mbiti) فقد بين أن المعتقدات القبلية الوثنية في أفريقيا قد نشأت بسبب ارتباط السكان بعوامل بيئية واجتماعية. ولهذا لا يُعرف أول من تبناها. ولكنها ـ كما يذكر ـ قد تطورت تدريجيا عبر القـرون، فوجـود الصحـارى والجبـال والأنهار والغـابـات، وغـير ذلك من القوى الكونية، والحوادث التاريخية الرئيسة كالحروب والمجاعات، وما يتم فيها من تفاعل الناس معها، وتأملاتهم فيها، كل ذلـك أدى إلى تكوين آرائهم الدينية. وعلى الجملة، فالمعتقدات الوثنية القبلية هي وليدة الظروف الخارجية التى يفرزها واقع البيئة على الإنسان، ومن ثم، يحاول أن يكيف حياته إزاءها.(٨)

بل إن بعض من درس علاقة المجتمع وبيئته بالنصرانية مثلا، أبان أنها تأثرت ببعض العوامل الاجتماعية، يقول سكوبي (Geoffery Scobie) : «إن البحث الاجتـماعي يدرس الـدين من خلال ثلاثة محاور: تفاعل الدين والمجتمع، التجربة الدينية، والمؤسسات الدينية المتنوعة»(٩)

والـذي يتعلق بدراستنـا هذه، هو المحـور الأول (تفـاعـل الـدين والمجتمع). ويذكر سكوبي أن هذا المحور يُعنى بجانبين هما: أثر المجتمع

في الدين، وأثر الدين في المجتمع.[١٠] والجانب الأول وهو أثر المجتمع في الدين، هو الذي يعنينا في هذا البحث. وعليه، فسنورد بعض الأمثلة التي ذكرها المؤلف لتوضيح أثر المجتمع في النصرانية المعاصرة.

المثال الأول :

ذكر سكوبي أن بعض دراسات في المعتقدات النصرانية، والسلوك الديني أجريت على طبقات اجتماعية متنوعة في بريطانيا (١٩٧٠م). فأظهرت النتائج اختلاف خصائص المعتقدات الدينية في تلك المجموعات، مما يؤكد أن الأوضاع الاجتماعية يمكن أن تؤثر في الدين[١١]

والمثال الآخر :

يتصل بنشأة المعتقدات الخاصة بالفِرق فقد ذكر المؤلف أنه حسب دراسة اجتماعية تمت حول نشأة الفرق في أمريكا سنة **١٩٥٥**م تبين أنها تنشأ عادة وسط المحرومين اجتماعيا (على الأقل في أمريكا ـ موضع الدراسة)[١٢]. بعبارة أخرى، يريد المؤلف أن يؤكد أن هذا الحرمان الاجتماعي هو الذي يتسبب في إيجاد مثل تلك الأفكار الدينية التي تتميز بها هذه الفرق الجديدة.

إذاً يتضح مما سبق أن هدف منهجية الاجتماع المعرفي، هو «ربط المعرفة التي توجد لدى المجموعات المختلفة من الناس، والأفكار التي يعتقدون في صحتها بالبيئة الاجتماعية التي يعيشون فيها، والتي هم ـ جزئيا على الأقل ـ من تكوينها»[١٣]. ويعني ذلك بجلاء أن هذه المنهجية تُرجع المبادىء الدينية التي يعتنقها الناس، مهما كانت مصداقية مصدرها إلى عوامل بيئية. ومن خلال الأمثلة التي سنوردها بعد قليل لبعض المستشرقين بخصوص العقيدة

الإسلامية وأركانها، يتأكد تماما أن هدف هذه المنهجية في تناولها للعقيدة الإسلامية، هو إسقاط صفة الربانية منها، والزعم بأن العقيدة الإسلامية نتاج البيئة العربية وعواملها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وعبر هذه المنهجية، خاطب مؤيدوها من المستشرقين المسلمين للخروج عن تعاليمه التي خضعت بزعمهم لتأثيرات البيئة المحلية بعواملها المتعددة، مُدّعِين أن تعاليم الإسلام تصلح فقط لتلك العصور الأولى. وبعضهم أخذ يوعز بمكر لمسلمي هذا العصر بأن يتخلوا عن الارتباط بالإسلام الحق الذي يمثله القرآن الكريم والأحاديث النبوية الصحيحة، ويعتقدوا بالقيم الإنسانية المعاصرة، ولو كانت معارضة للقرآن الكريم والسنة المطهرة. يوجد هذا في بعض كتابات هاملتون جب (H. Gibb) [١٤]وولفرو كانتول سميث (W. C. Smith) [١٥] وواط[١٦] وجانسن (Jansen) ، وغيرهم. إلا أن جانسن لم يكتفِ بذلك، بل أعلن وحذر المسلمين بأنهم إذا لم يتقدموا ويحطموا قدسية القرآن الكريم والسنة النبوية، من خلال نقد ذات نصوصهما، كما فعل النصارى للعهد الجديد، فسوف يظلون عاجزين عن النهوض والتقدم. [١٧] ولكن جهل جانسن أو تجاهل أن من يفعل ذلك من المسلمين، يكون دون شك قد فقد دينه وارتد عنه تماما، مثلما فعل سلمان رشدي الذي خرج عن الإسلام بكتابه الفاجر: آيات شيطانية (Satanic Verses).

(ب) عرض الأمثلة :

فيما يلي نحاول عرض بعض الأمثلة التي توضح آراء بعض المستشرقين حول دعوى المصادر الخارجية للعقيدة الإسلامية، وسنبدأ بإيراد أمثلة عامة، ثم نُرْدِفُهَا بذكر نماذج مما قالوه عن أركان العقيدة الإسلامية على وجه

الخصوص، وتجدر الإشارة هنا إلى أن القصد أصلا من هذه الأمثلة هو التدليل على أسلوب منهجية الاجتماع المعرفي. وعليه، فسوف لن يسمح حيز البحث باستيفاء المناقشة لشبهات المستشرقين الواردة في الأمثلة المذكورة.

١ - أمثلة عامة :

سنتناول هنا بعض الأمثلة التي ذكرها المستشرقون جولد تسيهر (Gold ziher)، سورديل (Sourdel) وواط. وثلاثتهم ممن نهج منهجية علم الاجتماع المعرفي. فجولدتسيهر مثلا يرى أن العقيدة الإسلامية قد تطورت عبر عدة مراحل، وأخذت من عدة روافد أجنبية، كاليهودية والهللينيستية، وغيرهما، زاعما أن الإسلام استطاع أن يمتص هذه الآراء الأجنبية ويتمثلها، بحيث صارت وكأنها جزء أصيل من تعاليمه[١٨] ويصف «سورديل» المذهب الباطل الذي ابتدعه جلال الدين أكبر[١٩]، سلطان الهند المغولي (٩٦٣ - ١٠١٣هـ/ ١٥٥٦ - ١٦٠٥م)، و «البابية»[٢٠] الخارجة عن الإسلام والتي أنشأها الشيعي المرزا على محمد في القرن التاسع عشر بأنهما حركتان دينيتان أصيلتان[٢١].

وكل من المستشرقين يبدي رأيه من غير أن يسنده بدليل يُقوِّي موقفه، ودون دراسة موضوعية لطبيعة العقيدة الإسلامية المتفردة عن سائر الديانات والمذاهب. ثم إن سورديل لم يذكر المقياس الذي أسبغ به صفة الأصالة على تينك الحركتين المارقتين، اللهم إلا إذا ارتبطت هذه الأصالة بما يمكن أن تقوم به هاتان الحركتان من تخريب داخلي للعقيدة الإسلامية.

أما مونتجمرى واط، فقد تبنى هذه المنهجية في جملة من كتبه. ولهذا فسوف نورد له أكثر من مثال. ففي كتابه : (Islam and the Integration of

(Society يُرجـع ظهـور الإسـلام وانتشاره إلى مجرد عوامل اقتصادية[٢٢]، وسياسية[٢٣]. وكتابه هذا، في مجمله محاولة لتوضيح أن الإسلام عبارة عن إبداع إنساني، ونتاج بيئته من حيث الزمان والمكان، وحسب[٢٤]. فجهاد المرتدين في زمن أبي بكر رضي الله عنه، والذي كان دافعه الأساسي الحفاظ على التزام المسلمين العقدي من الانهيار، ينكر واط (Watt) هذا الأساس العقدي، ويدعي أن ماصدر من المرتدين من مروق وخروج على الدين كان تمرداً سياسياً ضد نظام المدينة السياسي.[٢٥] مع العلم بأن منطلق أبي بكر رضي الله عنه إزاء حركة الردة كان من البداية منطلقا عقديًا، ولهذا لما تردد بعض الصحابة في قتال مانعي الزكاة، أفتاهم الصديق بيقين أن من تمام حق «لا إله إلا الله» أن يُعتقد ويُعمل بكامل أركان الإيمان والإسلام، ومن ذلك الزكاة. وأن من جحد وجوبها فقد كفر. وأبان عزمه الصادق على قتال من فرّق بين الصلاة والزكاة، حماية للتوحيد. وعندها اقتنع أولئك الصحابة ـ رضوان الله عليهم جميعا ـ ببيان أبي بكر وحجته، وانشرحت صدورهم لجهاد المرتدين، وبذلك فقد انعقد إجماع الصحابة على قتال المرتدين[٢٦].

والجهـاد الـذي يمثـل الوسيلة الفاعلة لنشر العقيدة الإسلامية، من منطلق مسؤولية الأمة الإسلامية في تبليغ الأمم الأخرى، جرّده واط كذلك من محتواه الدعوي والعقدي، وأظهره كمحاولة لتقنين عادة الإغارة التي كانت سائدة في حياة العرب الجاهلية. يقول الكاتب:

«وفـوق هذا، تبنى قادة الـدولـة المسلمة سياسة تجعل نتائج حملات الإغارة (يقصد الجهاد) أكثر استمرارا بدلا من أن تكون مؤقتة. فقد أنشأوا على وجـه الخصـوص نظامـا أمكن بموجبه أن يحتفظوا بالأرض في حالة

انتصارهم، دون حاجة إلى تخفيض قوتهم المحاربة. والأفراد المشتركون في الجيوش لم يكن مسموحا لهم بالاستقرار في الأراضي «المفتوحة» وليست لهم مواقع شخصية.»(٢٧)

ثم بين أن السكان في الأراضي المفتوحة كانوا دائماً يقبلون بنظام الحماية الإسلامي المتمثل في عقد أهل الذمة. وبهذا تم استيعابهم ضمن الدولة المسلمة، وإن لم يعتنقوا الإسلام. وبعد ذلك تنشأ - كما يزعم - قاعدة عسكرية متقدمة في هذه المجتمعات الجديدة. ومن هذه القاعدة يمكن شن الغارات إلى مناطق أخرى(٢٨).

ومشكلة واط أنه أنكر من البداية رسالة الجهاد العقدية، ولهذا أخذ ينظر إليه كمصلحة مادية يحرص عليها المسلمون. لقد جهل أن الجهاد وسيلة إلى غاية كبرى، وهي إبلاغ كلمة الإسلام إلى الناس كافة وليس لتحويل قلوب الناس نحو الإسلام بالإكراه والقوة. فالقلوب لا تجبر على شيء، وإن من الآيات التي نزلت بالمدينة المنورة، آية تعلن في وضوح عدم جواز إكراه الناس للدخول في الإسلام:

﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ . . . . .﴾ (البقرة، ٢٥٦). ثم جهل أن نظام الجهاد في الإسلام ما كان ليبتدر القتال حتى تتقدم الدعوة، ويتم التعرف بالإسلام فمن يعتنق الإسلام، يصير واحدا من المسلمين، تحت ظل العقيدة الإسلامية، ومن يَبْقَ على دينه ويعترف بالنظام الإسلامي العالمي والدولة المسلمة، ويقبل أن يدفع الجزية للمسلمين مقابل حمايته وأمنه، فله ذلك إذا شاء. أما خيار القتال فلا يلجأ إليه المسلمون إلا في حالة رفض الدخول تحت سلطان الدولة المسلمة، والوقوف أمام تبليغ دعوة الإسلام إلى الآخرين، فعندئذ يقوم القتال، ليس

لإرغـام أحـدٍ للدخول في دين الله ـ كما أشرنا إلى ذلك من قبل ـ ولكن لتحـطيم القـوة السياسية التي تحول بين رعـاياهـا، وبـين الاستـماع والاستجابة ـ إذا رغبوا ـ لداعي الله تعالى.

هذه بإيجاز مراحل الجهاد الثلاث لنشر العقيدة الإسلامية. يوضحها الحديث التالي:

«. . . وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال «أو خلال» فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم، وكُف عنهم ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم، وكُف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك، فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها، فأخبرهم أنهم يكونون كأعـراب المسلمـين يجرى عليهم حكم الله الـذى يجرى على المؤمنـين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفىء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا، فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم. . »[٢٩].

وإذا كان واط قد غفـل عن ذلك وتعسّف في فهم مرامي الجهاد فإن مستشرقا آخر مثل توماس آرنولد (Thomas Arnold) والذي أرّخ لحركة الفتح الإسلامي بمنهجية أقرب إلى الإنصاف في كثير من البلاد، قد أبان العديد من إيجابيات الجهاد، خاصة في تعامل المسلمين الرفيق عند الانتصار على غير المسلمين[٣٠].

وفي حديث للمستشرق واط عن علاقة الإسلام بالسياسة، حاول في البـداية أن يكـون كلامه موضوعيا فذكر أن السياسة ليست خارجة عن الـدين، وذلـك لشمولية الدين الإسلامي[٣١]، إلا أنه لم يلبث أن فارق

موضـوعيتـه في عدة مواضع ومن ذلك أنه زعم أن الإسلام ـ شأنه شأن الأديان الأخرى ـ لا يملك مفاهيم سياسية ذاتية، ولهذا فقد استفاد من المفاهيم السياسية السائدة في بيئته آنذاك، وصاغ مفاهيمه السياسية من المنطقة التي نشأ فيها وهي الجزيرة العربية ذات القبائل الرعوية البدوية. ومُوهِماً: أن تركيز الإسلام على الوحدة والتضامن (في السياسة وغيرها) إنما استعاره من البيئة العربية التي وصفها بأنها كانت أعظم منطقة في العالم تسـود فيهـا هذه الوحدة[٣٢]. إن إدعاء واط أن الإسلام لا يملك ابتداءً مفاهيم سياسية، ليس صوابا. ذلك أن كثيراً من نصوص القرآن العظيم والسنة المطهرة، قد اشتملت على جملة من المبادىء السياسية، كالشورى:

﴿... وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ...﴾ (الشورى: ٣٨).

ووحـدة الأمـة الإسـلامية: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٩٢).

وأمـا كلامه عن وحدة العرب قبل الإسلام فكذلك غير صحيح لأنّ العرب لم يعرفوا الوحدة والاتحاد والاستقرار إلا في ظل العقيدة الإسلامية التي جمعت بينهم وألّفت بين قلوبهم. وقد كانت الحروب قبل ذلك تقوم بينهم لأتفـه الأسبـاب، وما حروب داحس والغبراء والبسوس، وحروب الأوس والخزرج ببعيدة عن الأذهان والآية القرآنية التالية تتضمن معاني الوحدة والإخاء تحت راية العقيدة الواحدة. قال تعالى:

﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا ......﴾ (آل عمران: ١٠٢).

ولعل في هذه الأمثلة التي سقناها في هذا الكلام المجمل مايؤكد محاولة

هؤلاء المستشرقين إلباس العقيدة الإسلامية ثوب الاستعارة من الخارج من غير أدلة مقبولة. والآن نحاول أن نأخذ أمثلة محدودة لتوضيح تصوير بعض المستشرقين لأركان العقيدة الإسلامية الأساسية(التوحيد، الإيمان بالملائكة والإيمان بالقرآن، والرسالة، واليوم الآخر، وعقيدة القضاء والقدر)، بحيث تبدو للجاهل بها من غير المسلمين، وكأنها مستقاة من مصادر خارجية.

٢ - أمثلة خاصة بأركان الإيمان:

- **عقيدة التوحيد**: لم يسلم مفهوم التوحيد الخالص الذي تفرد به الإسلام عن الديانات الأخرى من تهمة التأثر الخارجي. فقد ذكر واط أنه تأثر بالتقاليد العربية الشركية (في الجاهلية) واستدل على ذلك بقصة الغرانيق (التي تساهل بعض المفسرين وأوردوها في تفاسيرهم دون طعن في صحتها)، زاعما أن الإسلام احتوى هذه الممارسة الشركية وقبلها.[٣٣] تلك القصة الباطلة، والتي لم تثبت أصلا، إذ كيف يوافق الرسول صلى الله عليه وسلم على قبول عنصر إشراكي في عقيدة التوحيد الصافية، فيجامل (حاشاه) صلى الله عليه وسلم كفار مكة بالاعتراف بآلهتهم الزائفة وأوثانهم الجامدة مقابل إيمانهم المدخول بالله تعالى؟

إن سورة «الكافرون» مثلا، بآياتها الواضحات المحكمات تعلن البراءة القاطعة عن الموافقة على مثل تلك المساومة الرخيصة، وتؤكد بوضوح الرفض المبدئي للمحاولة المزعومة.

وقد عُنى علماء الحديث قديماً وحديثاً بتوضيح زيف مانُسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في قصة الغرانيق. نثبت هنا - بإيجاز - بعضاً من ردودهم.

فقد ذكر العلامة ابن العربي أن كل الروايات التي أوردها الإمام الطبري رحمه الله في تفسيره حول هذه الحادثة باطلة ولا أصل لها. ثم بينّ ـ رحمه الله ـ بياناً شافياً وافياً بطلان ادعاء القصة في عشر مقامات. نذكر هنا كلامه في المقام الأول. قال رحمه الله، «المقام الأول ـ أن النبي إذا أرسل الله إليه الملك بوحيه فإنه يخلق له العلم به، حتى يتحقق أنه رسول من عنده، ولولا ذلك ماصحّت الرسالة، ولا تبّينت النبوة، فإذا خلق الله له العلم به تميّز عنده من غيره، وثبت اليقين واستقام سبيل الدين، ولو كان النبي إذا شافهه الملك بالوحي لا يدري أملك هو أم إنسان أم صورة مخالفة لهذه الأجناس ألقت عليه كلاماً وبلغّت إليه قولاً، لم يصح له أن يقول إنه من عند الله، ولاثبت عندنا أنه أمر الله، فهذه سبيل متيقنة، وحالة متحققة، لابد منها، ولا خلاف في المنقول ولا في المعقول فيها، ولو جاز للشيطان أن يتمثل فيها أو يتشبه بها، ما أمناه على آية، ولا عرفنا منه باطلاً من حقيقة، فارتفع بهذا الفصلِ اللبسُ، وصحَّ اليقينُ في النفس».(٣٤)

وقد حكم الإمام العيني كذلك ببطلان القصة المزعومة. وبعد أن استبعد صحة الروايات الواردة فيها، قال رحمه الله: «. . . فإنه قد قامت الحجة واجتمعت الأمة على عصمته صلى الله عليه وسلم ونزاهته عن مثل هذه الرذيلة، وحاشاه عن أن يجرى على قلبه أو لسانه شيء من ذلك لا عمداً ولا سهواً، أو يكون للشيطان عليه سبيل، أو أن يتقّول على الله عز وجل لا عمداً ولا سهواً. . .»(٣٥)

وممن نبّه حديثاً إلى كذب القصة الشيخ محمد درويش الحوت حيث قال رحمه الله:

«فهذه القصة كذب مفترى كما ذكر هذا غير واحد. ولا عبرة بمن قوّاها وأوّلها، إذ لا حاجة لذلك، وصحّ من هذه القصة في الصحيح قراءة سورة

النجم، وسجوده صلى الله عليه وسلم، وسجود المسلمين والكافرين وليس فيه ذكر قصة الغرانيق أصلاً، وماهو مذكور في السورة من ذم آلهتهم في قوله تعالى:

﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ......﴾ (الآية ٢٣ النجم).

يكذب هذه المقالة المضللة. إذ لو وقعت منه لردّوا عليه قوله حيث اجتمع فيه الذم والمدح. ولا يدل سجود المشركين على صحتها، لأنهم ربما سجدوا لآلهتهم، تعظيماً لها، كما سجد رسول الله صلى الله عليه وسلم تعظيماً لسيِّده وخالقه سبحانه وتعالى»[٣٦].

وعلى ذات النسق، يحاول فينسنك (Wensinck) أن يوهم أن لتعاليم الكنيسة الشرقية أثراً في العقيدة الإسلامية ـ فيذكر أن مفهوم المسلمين للإله، يلتقي في نقاط عديدة مع وصف يوحنا الدمشقي وشرحه للذات الإلٰهية[٣٧].

وفيمايلى نورد مثالين عن بعض الأمثلة التي اقتبسها فينسنك من كلام يوحنا الدمشقي على اعتبار قربهما من فهم المسلمين للأسماء والصفات. وسنرى أنه مهما بدا شيء من الشبه بين التصور الإسلامي والتصور النصراني المنحرف للألوهية في المثالين الآتيين، فالخلاف الجذري قائم وبارز فيهما.

١ ـ بعد أن حكم يوحنا الدمشقي باستحالة أن يتحدث البشر عن صفات الإله وأفعاله إلا من خلال مصطلحات رمزية مألوفة لديهم[٣٨]، قال: «فبأعين الإله وجفونه، ونظره، ينبغي أن نفهم جوهر معرفته وقوته الشاملة... وبآذانه وسمعه نفهم مغفرته وسماعه لصلواتنا.. وفمه وكلامه

يدلان على إرادته . . . وبوجهه نفهم إظهاره لذاته من خلال أعماله . . . وبيديه، قدرته البالغة . . . »[٣٩]

في هذا النص، ينفي يوحنا الدمشقي بوضوح صفات الله تعالى، وذلك عن طريق تأويلها. وهو اتجاه خاطىء مردود. وقد رده أهل السنة والجماعة على من حاول نشره من المعتزلة والأشاعرة. وعقيدة أهل السنة والجماعة تقضي بإثبات هذه الصفات على وجه يليق بجلال الله تعالى، مع تفويض كيفيتها لله تعالى. قال سبحانه وتعالى:
﴿... لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١).

ثم إن ما ذكره يوحنا الدمشقي عن الجفون والفم، لا ينسجم مع العقيدة الإسلامية، لأنه لم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة المطهرة شيء من ذلك. والكتاب والسنة هما أساس العقيدة الإسلامية. ومن المعلوم أن أسماء الله وصفاته توقيفية، ولا مجال للاجتهاد فيها.

٢ - يقول يوحنا: «المحدود مايشمله الزمان أو المكان، أو المفهوم. أما اللانهائي، فلا يمكن تصوره بهذه القيود الثلاثة. وبالتالي، فالإله هو الذي لا حد له، بلا بداية ولا نهاية. أوجد الجميع ولم يوجده شيء. وهو وحده الأزلي، ولا يعرفه أحد، ولا يتناهى. وهو يتأمل في ذاته».[٤٠]

وهنا أيضاً على الرغم من الاتفاق على بعض أوصاف التنزيه لله تعالى بين العقيدة الإسلامية والنصرانية، إلا أن الخلاف بينهما يظهر كذلك في هذا المثال. فمثلاً عبارة: «لا يعرفه أحد»، وإنْ تضمنت الإشارة إلى استحالة إدراك عقل الإنسان للذات الإلهية، إلا أنها كذلك تشير إلى اعتقاد النصارى بغموض صلتهم بالله تعالى وعدم معرفتهم له جل وعلا، بخلاف المسلمين. فمعرفة الله تعالى أساس في العقيدة الإسلامية . .

ويتفـاضـل المسلمون تبعاً لمعرفتهم بالله وتعظيمهم لأمره تعالى وطاعته. ومعرفة المسلم لربه تنبع من القرآن الكريم والسنة الصحيحة. فقد بينت الآيات القـرآنية والأحـاديث النبـوية الكثـير عن صفات الخالق وأسمائه وعلاقته بالإنسان والكون. وتنبع هذه المعرفة كذلك من آثار خلق الله تعالى الدالة على قدرته وبديع صنعه في هذا الكون. وأكمل البشر معرفة بالله تعالى هم رسل الله وأنبياؤه، ثم العلماء.

ووصفُ الإلـه بأنـه «يتـأمل في ذاته». كذلك ليس وارداً في العقيدة الإسلامية لأنه لم يقم عليه دليل شرعي.

وهكـذا يتضح أن الخلاف بين العقيدتين كبير، على الرغم من وجود بعض الشبه الجزئي، فضلاً عن وجود الخلاف الأكبر بينهما المتمثل في قيام العقيدة الإسلامية على أساس التوحيد، وقيام النصرانية على أساس التثليث.

ومن الغـريب حقا أنْ يقال إنّ العقيدة القائمة على التوحيد الحق قد استفادت من وصف لعقيدة مؤسسة على عقيدة الثالوث..

وإذا وُجد في المسلمين مَن كتب متأثرا بالفكر اليوناني، وتشابهت كتابته ببعض ماكتبه نصارى - سابقون في بعض الجزئيات المتعلقة بفهم صفات الله تعـالى، فهـل يعطي هذا الحق لفينسنك أو غيره أن يدعي بهذا أن العقيدة الإسلامية اقتبست من النصرانية[41]؟

إن ما يكتبه المسلمون أو يسلكونه في حياتهم في ضوء تعاليم الإسلام ولو كان صحيحا سليما، ليس هو ذات الإسلام، وإنما يمثل ذلك محاولة لتوضيح حقائق الإسلام وتجسيدها في واقع الحياة بصورة أقرب إلى الكمال الذي تمثله النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة، فإذا كانت

ممارسات المسلمين السليمة تقصر عن كمالات الإسلام التي جاء بها القرآن الكريم والسنة المطهرة فكيف يُحتج إذاً على كمال العقيدة الإسلامية ببعض الآراء الشاذة أو الممارسات الخاطئة؟

ولا يكتفي فينسنك بذلك، بل يدعي غرابة وجود مصطلح «الإحسان» في الإسلام، ويؤميء إلى أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ربما أخذه من «العهد الجديد».[٤٢] والإحسان في الإسلام هو قمة التحقق بالتوحيد الخالص، وكمال الحضور مع الله تعالى وقد ورد اللفظ في القرآن الكريم والحديث الشريف. ففي سورة الرحمن جاء قوله تعالى:

﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾ (الرحمن/ ٦٠)

وفي حديث جبريل الصحيح ورد مايلي: «فأخبرني عن الإحسان. قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك..»[٤٣]

غير أن المستشرق بعد أن حاول الإيهام بغرابة وجود مصطلح الإحسان اضطر متعالما للإشارة إلى ورود مفهوم الإحسان في حديث جبريل عليه السلام[٤٤].

وهذا ألفرد جيوم (Alfred Guillaume)، يطعن في عقيدة التوحيد لأن بعض المسلمين ـ جهلا منهم وانحرافا ـ يعتقدون في بعض الشجر، ويعلقون عليها الملابس. فاستنتج من ذلك أن الإسلام تأثر بالبيئة الجاهلة الكافرة، مع أنها ضد وحدانية الله تعالى. ثم يقول معقبا إنه كما فشلت اليهودية والنصرانية في تنقية معتقداتها من بعض العقائد المخالفة للتوحيد عندهم، فليس غريبا ألا يكون الإسلام أكثر نجاحا!![٤٥]

إنه ذات المنطق المعوج الذي يتخذ من سلوك المسلمين حجة على

الإســلام. أمـا ماذكـره من محاولات اليهـودية والنصرانية لتنقية عقيدة التوحيد، فليس صحيحاً لأن اليهود والنصارى بعد موسى وعيسى عليهما السلام لم يحاولوا أبداً تنقية معتقداتهم من العقائد المخالفة للتوحيد. وقد قامت كل من اليهودية والنصرانية على إدخال عناصر خارجية في عقيدتيهما حتى خرجتا منهما.

ثم إن كتبهم «المقـدسـة» المحرفة غاصة بما يخل إخلالاً كبيرا بعقيدة التوحيد. فالعهد القديم بما فيه من تجسيد الإله وإنقاص عظيم صفاته، والعهد الجديد بثالوثه شاهدان على بقاء هذا الشرك الكثيف في اليهودية والنصرانية.

وصفـات الله تعـالى الواردة في القرآن الكريم والسنة المطهرة، ادعى بعض المستشرقين دخول الأثر الخارجي عليها. فقد جاء في دائرة المعارف الإسلامية (المجلد الرابع) مانصه: «ومن الواضح (واضح لمن ولماذا؟) أن صفـة البـارىء قد أخـذهـا محمـد (صلى الله عليه وسلم) من العبرية، واستعملت دون أن يقصد منها معنى خاص»![٤٦] جرأة عجيبة، وادعاء عريض، وكلام يلقى من غير دليل. وقد رد محمد حامد الفقي على هذه المزاعم في هامش الموسوعة،[٤٧] وبين أن وجود مادة (برأ) ومشتقاتها في اللغة العـربية وفي القرآن يدحض الشبهة. فبارىء من «برأ الله الخلق»، أي خلقهم. ومعنى «البرية» الخلق. قال تعالى:

﴿ ... أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ ﴾ (البينة: ٧).

ثم استشهد الفقي على وجود المادة في اللغة العربية ببيت النابغة الذبياني:

إلا سليمان إذ قال الإله له   قُم في البرية فاحددها عن الفَنَد

وكـذلـك جاء في دائـرة المعارف الإسلامية (المجلد الثاني) مايلي عن صفات الله تعالى:

«ومن صفاته ـ أي الله تعالى ـ كذلك البر (سورة الطور، الأية: ٢٨)، ونـور السمـوات والأرض (سورة النور، الآية: ٣٥). ويظهر من سياق الكلام أنه (ويقصدون الرسول صلى الله عليه وسلم، لأنهم يزعمون أنه هو الـذي ألّف القـرآن الكـريم) يشـير إلى عبادة النصارى في كنائسهم وأديرتهم. وعلى هذا، تكون الصورة الوصفية التي وردت في الآيات مأخوذة من صورة المذبح المضاء وتذكرنا هذه الآيات أيضا بعبارة «نور العلم» التي وردت في الإنجيل، «ونور الأنوار»، التي جاءت في العقيدة النيقية...»[٤٨]

وهكذا ـ دون إيراد أدنى دليل معتبر، حاول المستشرق ماكدونالد (Mac-donald) أن يرد بعض أسماء الله الحسنى الواردة في القرآن الكريم والسنة المـطهرة، إلى أصول نصرانية، دون أن يجيب عن مثل الأسئلة التالية: ما الدليل على دعوى أخذ الرسول صلى الله عليه وسلم من ذلك المذبح المضاء؟ وهل رآه؟ أين، ومتى؟ ثم أين وجد الرسول صلى الله عليه وسلم ـ العقيدة النيقية؟ وما مدى علمه ـ صلى الله عليه وسلم ـ باللغة التي كتبت بها؟ ولكن مع هذا تُساق العبارات كأنها الحق الذي لاشك فيه!...

ـ الإيمان بالملائكة:

يدعي سورديل أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ أخذ مفهوم الملائكة وما هم من أعمال، من تقاليد خيالية كانت سائدة في عصره ـ صلى الله عليه وسلم ـ آنذاك![٤٩]

غير أنه لا يُوثّق كلامه هذا، ولا يوضح ماهي هذه التقاليد؟ وفي أي

الأماكن كانت سائدة؟ ثم هو لا يشير إلى كيفية الأخذ منها. وأما هنري ماسيه (**Massè**) فقد زعم أن عقيدة الملائكة المقربين (في الإسلام) مأخوذة من اليهود[٥٠]

والإيمان بالملائكة في الإسلام، يقتضي بالضرورة الإيمان بالجن، والشياطين. وكذلك ادعى هنري ماسيه أن مفهوم الشيطان في الإسلام مستعار من اليهودية.

وقد خلا كلام ماسيه من الدليل والبرهان في كلٍ من الادعائين.

- الإيمان بالقرآن :

يزعم غالب المستشرقين أن القرآن الكريم من تأليف الرسول صلى الله عليه وسلم، ويدّعون كذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قد استفاد من رحلاته الخارجية في تأليفه، فجولدتسيهر يرى أنه صلى الله عليه وسلم أخذ بعضا من القرآن الكريم من كتب اليهود والنصارى، وجعل بعضهم أساتذة له![٥٢] هكذا بإطلاق من غير أن يذكر على يد مَن منهم تلقى ذلك، وأين، ومتى تم ذلك؟

وفي موضع آخر، يقول: «وكذلك بعض عناصر القرآن المسيحية نعرف أنها وصلت إلى محمد (صلى الله عليه وسلم) عن طريق التقاليد أو الروايات المتواترة المحرفة، وعن ابتداعات المسيحية الشرقية القديمة»[٥٣] عجيب أن يقرر جولد تسيهر مثل هذا الرأي وهو يعلم أن القرآن تناول أهم عقائد النصرانية (كالتثليث، وأولوهية عيسى، وصلبه، والخطيئة الأصلية) بالنقد الشديد، فكيق يستقيم رأيه مع ذلك، بأن النصرانية مصدر من مصادر القرآن؟ ثم إنّ جولد تسيهر لم يأت بحجة لتؤكد منطقه، ولكنه اكتفى بالادعاء بالمعرفة، من غير أن يوضح وسيلة هذه المعرفة.

ويكرر جيوم نفس شبهة الأخذ من اليهودية. (٥٤)

وعلى ذات المنوال يمضي هنرى ماسيه غير أنه يشير إلى أن التأثير اليهودي في القرآن أكثر من التأثير النصراني. (٥٥) وجب يوميء كذلك إلى إمكانية التأثير النصراني في القرآن بسبب وجود بعض الكنائس النصرانية في الجزيرة العربية. (٥٦) كذلك يردد بروكلمان **Brockelmann** دعوى التأثر الخارجي فيزعم أن الرسول صلى الله عليه وسلم أخذ كثيرا من القصص الوارد في القرآن من «الكتاب المقدس»(٥٨)

ولعل هذه الشبهة المتكررة لدى جمهور المستشرقين من أن القرآن اقتبس من «الكتاب المقدس» عند اليهود والنصارى ناشئة من وجود بعض الشبه من قصص الأنبياء وغيرها مما يوجد في كل من «العهد القديم» والقرآن العظيم.

ولكن الإجابة الموجزة لتفسير هذا التشابه، ليس مردها إلى أن القرآن - بما أنه اللاحق - أخذ من السابق، وإنما سبب ذلك وحدة المصدر. فالقرآن الكريم والتوراة والإنجيل قبل تحريفهما جاءت كلها من عند الله تعالى، ولهذا فلا غرو أن تتشابه في العقيدة الواحدة، وفي بعض التشريعات والقصص وغيرها.

ثم إن بعض المستشرقين يستدل على دعوى تأليف الرسول صلى الله عليه وسلم للقرآن الكريم بوجود بعض الفروق بين الآيات القرآنية المكية والمدنية من حيث أن الأولى تتميز عموما بقصرها وتركيزها على البناء العقدي والأخلاقي، وتركز الثانية على الجانب التشريعي. فيستنتجون أن مردّ هذا الاختلاف في المضمون يرجع إلى استجابة الرسول صلى الله عليه وسلم لاختلاف البيئة والمجتمع بين مكة والمدينة. بعبارة أخرى، يزعمون

أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان خاضعا لتأثيرات اجتماعية مختلفة، فمثلا يدّعون أن الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه لم يملك سلطة في مكة، كان يستميل الناس عبر الآيات التي تحث على العقيدة والأخلاق الحميدة. ولكنه ـ برأيهم ـ غيّر هذا الاتجاه لما ذهب إلى المدينة المنورة واستقر فيها، فهنا أخذ يستعمل القوة والحسم مع معارضيه، وذلك لأنه وجد السلطة وزاد عدد أتباعه صلى الله عليه وسلم[٥٨]. .

ومثل هذا التفسير غير مقبول لانطلاقه من فرضية تكذيب الوحي الإلهي الذي كان يتنزل على النبي صلى الله عليه وسلم من عند رب العالمين، بواسطة جبريل عليه السلام. قال تعالى:

﴿ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۚ بَلْ هُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴾ (السجدة: ٢ ـ ٣).

ومن الأدلة على ربانية القرآن الكريم أنه يتفرد ببلاغة فذة، واتساق رفيع في أسلوبه، ويمتاز بشمول معانيه وعمقها وسموها، وهو ـ بهذه الخصائص وغيرها ـ أجلُّ من أن يدانيه ـ كلام البشر. قال تعالى:

﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ (النساء: ٨٢)

وعلى الجملة، لو كان القرآن ـ كما يدّعي بعض المستشرقين ـ مستقى من مصادر بشرية، لما عجز العرب ـ أهل الفصاحة، أن يضارعوه. ولكن قد تبين أن العرب لم يفشلوا فقط في إجابة تحدى المجيء بمثل القرآن، ولكنهم فشلوا في الإتيان بعشر سور منه. بل عجزوا عن مسايرة سورة واحدة مثله.

- الإيمان برسالة النبي صلى الله عليه وسلم:

الرسالة الإلٰهية في جوهرها اصطفاء واجتباء من الله تعالى لمن يختاره من البشر فيوحي إليه بما يأمره أن يبلغه للناس ﴿ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ . . .﴾ (سورة الحج: ٧٥).

وهي رحمة من الله تعالى للمرسَلِ إليهم.

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ (سورة الأنبياء: ١٠٧).

وعليه، فهي لاتُنال بالأماني ولا بالتخيلات، ولا بالرياضة الروحية، ولاتُكتسب من خلال السيطرة الأخلاقية. وهي قد حدثت مرات عديدة عبر تاريخ الجنس البشري.

غير أن عدداً من المستشرقين أنكروا رسالة النبي صلى الله عليه وسلم الخاتمة، واتهموه بأنه ادعى ذلك، واعتقده نتيجة لبعض التأثيرات الخارجية في شخصيته، فمثلا، يرى جب أن الرسول صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة نتيجة لاستفادته من بيئة مكة الغنية بالتجارب الإنسانية. فيذكر أن مكة كانت مدينة غنية وتجارية. وكانت تقريبا تحتكر التجارة مابين المحيط الهندي والبحر الأبيض المتوسط. وهذا المركز الاستراتيجي - على حد قوله، بعلاقاته التجارية والدبلوماسية، برجال القبائل االأخرى، والمسؤولين من الرومان، قد أكسب مواطني مكة وسكانها معرفة واسعة بالرجال والمدن المختلفة. وهذه التجارب قد عمقت بدورها في قادتهم القدرات العقلية والصفات الأخلاقية الحكيمة مثل ضبط النفس وغيرها[٥٩]، والتي كانت - بزعمه - نادرة الوجود في الجزيرة العربية. . . ثم يضيف قائلا: «إن السيطرة الأخلاقية للمكيين على رجال القبائل الأخرى قد ازدادت بامتلاكهم لمجموعة من الأماكن المقدسة داخل المدينة أو في

جوارها. وتأثير هذه الخلفية غير العادية يمكن تتبعه من خلال حياة محمد (صلى الله عليه وسلم)، فمن ناحية إنسانية يمكن القول بأن محمداً (صلى الله عليه وسلم) نجح (كرسول) لأنه كان مكياً[٦٠].

وهكذا استبعد جب بسهولة، الرسالة السماوية للنبي (صلى الله عليه وسلم) وزعم أنها كانت نتيجة لما استفاده الرسول (صلى الله عليه وسلم) من حكمة وأخلاق كانت سائدة في البيئة المكية، دون سواها من أرض الجزيرة العربية.

غير أن المستشرق توماس آرنولد مع عدم إيمانه بالإسلام، إلا أنه أقر مبدئيا بمعقولية الرسالة التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم، وبعالمية مفهومها باعتبار أنها دعوة ربانية من قبل الخالق، بلغها أحد رسله للناس. وكان يعد هذا المفهوم الواضح للرسالة في الإسلام من الأمور الجاذبة لهذا الدين[٦١].

- الإيمان باليوم الآخر:

يزعم كذلك عدد من المستشرقين أن التعاليم الإسلامية الخاصة باليوم الآخر، سواء أكانت من القرآن الكريم أم السنة النبوية، قد اقتبسها الرسول (صلى الله عليه وسلم) من مصادر خارجية. فجولد تسيهر يقول: «إن ما كان يبشر به محمد صلى الله عليه وسلم خاصا بالدار الآخرة ليس إلا مجموعة مواد استقاها بصراحة من الخارج يقينا، وأقام عليها هذا التبشير...»[٦٢] يُلاحَظ هنا ادعاء جولد تسيهر المعرفة اليقينية رغم أنه لم يورد أي دليل معتبر على صحة ما ادعاه. وفي موضع آخر يذكر أن مفهوم الدار الآخرة في الإسلام قد تبلور بسبب رواج القصص والأساطير[٦٣]. ويبدو أنه يشير هنا إلى الأحاديث النبوية المتعلقة باليوم الآخر، فينكرها

ويعدها مجرد تقاليد أسطورية. . . . يفعل ذلك اعتمادا على رأيه العادي المجرد من البرهان.

ويسير هنري ماسيه على ذات السبيل المتمثل في الإطلاق والتعميم الخالي من الحجة، فيزعم أنّ الإسلام أخذ بعضا من تعاليمه المتعلقة باليوم الآخر من مصادر خارجية. فهو يقول إن الإسلام أخذ مفهوم عذاب القبر من النصرانية(٦٤). وأخذ اسم «الفردوس» من الفارسية(٦٥). ثم زعم أنّ أنهار الجنة المذكورة في القرآن هي «تذكارات» لأنهار الجنة في اليهودية أو المسيحية(٦٦).

ويدّعي كارادي (Canade Vaux) أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) استعار كلمة جهنم من اللفظ العبري «جيهنوم» والذي كان واديا بالقرب من بيت المقدس، تقدم فيه القرابين(٦٧) ثم يزعم أن الرسول صلى الله عليه وسلم ربما أخذ مفهوم الجنة وأوصافها من معلمين مجهولين(٦٨).

وهكذا، كل ماذكرناه هنا من كلام المستشرقين ادعاءات تفتقر إلى الدليل الذي يسندها، وتفقد الحجة التي تعززها.

- الإيمان بالقدر:

يدعي بعض المستشرقين أيضا أن عقيدة القضاء والقدر في الإسلام لم تستقر إلا بعد أن تعرضت لتأثيرات وظروف خارجية. فجولد تسيهر ينقل مؤيدا ما ادعاه المستشرق جريمي (H. Grimme) من أن الآيات القرآنية الواردة في حرية الإرادة والقدرة، والآيات التي يظهر فيها الميل نحو الجبر، ترجع إلى فترات مختلفة من بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم حسب التأثيرات التي أملتها ظروف كل فترة. فبينما كانت حرية الاختيار والمسؤولية تسود في العصر المكي، تميزت فترة المدينة بالتعاليم الجبرية.(٦٩)

ثم يضيف جولد تسيهر أن عقيدة القدر تبلورت بسبب الظروف السياسية، خاصة في العهد الأموي. فقد زعم أن حكام بني أمية استغلوا العلماء ليركزوا على التعاليم الجبرية، والتي من شأنها أن تعمق مفهوم طاعة الحكام لدى عامة المسلمين، وتجعلهم ينفرون من الخروج على حكامهم. وعلى حد عبارة المستشرق جولد تسيهر: «إذاً، لو أنّ عقيدة عملت لإمساك الأمة بالعنان وصرفتها عن الثورة عليهم وعلى ممثليهم، لكانت عقيدة الجبر، هذه العقيدة التي ترى (أو توحي إلى الناس) أن الله قد حكم أزلا أن تصل هذه الأسرة إلى الحكم، وأن ما يعملونه ليس إلا أثرا أو نتيجة لقدر إلهي محكم». [٧٠] والظاهر، أنّ ماجعل جولد تسيهر يُردد هذا الاتهام لبني أمية، أن حكامهم اشتهروا بالحسم والقوة إزاء دعاة القدرية. فقد قتلوا غيلان الدمشقي، ومعبد الجهني والجعد بن درهم. وقطعوا بذلك دابر الفتنة في وقت مبكر قبل أن يتعاظم خطرها. هذه الفتنة التي أعجب جولد تسيهر بدعاتها، ذكر بوضوح سبب اهتمامه بها، فقد كانت في نظره ـ «المرحلة الأولى في زلزلة المذهب السني في العالم الإسلامي». . [٧١]

إن مايذكره بعض المستشرقين عن تطور عقيدة القضاء والقدر، غير صحيح. وهي بكاملها متضمنة في القرآن الكريم والسنة المطهرة. ولكن يبدو أن جولد تسيهر وغيره من المستشرقين آثروا عن عمد أو جهل ـ أن يُغفلوا النظرة المتكاملة للقدر في الإسلام، وأخذوا يجتزئون الآيات وينتقون بعض الممارسات ليصلوا إلى مايريدون من أن عقيدة القدر تطورت خلال عدة مراحل، نتيجة للاختلافات الفكرية والصراعات السياسية. فهي إذاً في نظرهم عقيدة أملاها العقل البشري، وليست عقيدة إلهية كاملة ومتماسكة.

ومن مزاعم فينسنك أن العقيدة الإسلامية السلفية في القدر مستقاة من

أصـل سامي، خاصة التقاليد الدينية اليهودية والبابلية.[٧٢] هكذا أطلق الكلام، دون أن يورد دليلا على دعواه.

ويلتقي بعض المستشرقين حول الزعم بأن علماء المسلمين أخذوا من علماء الـلاهـوت النصـارى، فينقل فينسنك عن بيكر (Becker) أن علم اللاهوت النصراني استطاع أن يؤثر في الإسلام، وذلك من خلال انتقال الجدل النصراني حول الجبر والاختيار.[٧٣] وفينسنك نفسه لا يستبعد هذا التأثير لأنه يرى أن بعض الأديان ومنها النصرانية، كانت منتشرة في المدن الإسلامية التي تميزت بالنشاط الفكري كالكوفة، والمدينة ودمشق، في تلك الفترة (القرن السابع الميلادي).[٧٤]

والحق أن النصرانية أو غيرها، لم تؤثر إطلاقاً في مفهوم القدر حسبما جاء في القرآن والسنة، وذلك لأنهما مقياسان منزهان ولا يتغيران. وعلماء الأمة الإسـلامية الثقـاة من فجـر الإسلام، إلى يومنا هذا لم يخرجوا عن هذا الفهم، بل وضحوه في كتبهم وشرحوه شرحا وافيا.

غير أن الذي تغير ويمكن أن يتغير، هو فهم بعض المسلمين لعقيدة القدر وذلك لإمكانية ظهور عوامل تحجب عن البعض الفهم الصحيح، كما حدث في العهد الأموي. فقد انحرفت عقول قلة من المسلمين وزاغت عن الفهم السليم لعقيدة القضـاء والقـدر، وذلـك لأن هؤلاء لم يكتفوا بالقرآن العظيم وسنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) لفهم هذه العقيدة، بل راحـوا يطلبون العلم في غيرهما، فضلوا وأضلوا. ومنذ مئات السنين انتهى ذلك التيار الفاسد، ولم يعد يشكل خطرا على العقيدة الإسلامية.

وعـلى الجملة، فمن خلال تتبعنـا لبعض أقوال المستشرقين في أركان العقيدة الإسلامية، والتي استعرضناها آنفا، يتبين أنهم حاولوا رد أصولها

إلى جهات ومصادر خارجية، رغم فشلهم في تدعيم ادعاءاتهم بإيراد أي أدلة مقبولة، وذلك لأنهم ـ كما سلف القول ـ دأبوا على محاولة إظهار رسالة الإسلام الخالدة، وكأنها رسالة بشرية، ولم يتلق الرسول (صلى الله عليه وسلم) وحياً من السماء، بل ـ حسب زعمهم ـ قام هو (صلى الله عليه وسلم، حاشاه ذلك) بتجميع بعض أشتات تعاليم الديانات المختلفة ليصوغ منها العقيدة الإسلامية.

ج ـ سلبيات المنهجية:

بعد أن فرغنا من تعريف منهجية الاجتماع المعرفي، وقدمنا أمثلة متنوعة لتوضيحها، نحاول هنا أن نبرز بعض الأخطاء الأساسية التى اتسمت بها هذه المنهجية. وقبل تناول هذه العيوب، نشير إلى أن من الذين نقدوا هذه المنهجية إدوارد سعيد. ففي معرض حديثه عن الاستشراق الأمريكي المعاصر ذكر أنه يميل إلى الاهتمام بالجانب الاجتماعي. فبدلا من انطلاق المستشرق من محاولته إتقان اللغة الشرقية المطلوبة (والتي هي المفتاح الأساسي للفهم السليم عن الثقافات الأخرى) يبدأ بحثه مباشرة كعالم اجتماع مدرب ليطبق علمه ميدانيا على بلد من بلدان الشرق.[٧٥] فتكون النتيجة تقديم دراسات متحيزة وغير دقيقة وقد ذكر المؤلف في كتابه الاستشراق (Orientalism) أمثلة عديدة لتحيز منهجية الاجتماع المعرفي المتأثرة بالنصرانية، في تناولها للإسلام. وكذلك هاجمت السيدة[٧٦] مريم جميلة المنهجية الاجتماعية في دراستها النقدية عن الاستشراق والإسلام. والآن نحاول توضيح أبرز عيوب المنهجية في تقديرنا.

١ ـ كما لاحظنا في الأمثلة السابقة، فرغم أن المنهجية تدعي العلمية إلا أن مؤيديها، في كثير من الأحيان يُطلقون الكلام ويلقونه على عواهنه

من غير اهتمام بذكر أدلة مقبولة تُعضَّدُ بها الدعاوى المساقة، ليس هذا فحسب، بل نجد الرفض المتعمد للاستدلال بالمصادر الأساسية للعقيدة الإسلامية وهما القرآن الكريم والسنة المطهرة، والتشكيك فيهما، وإنكار مصداقيتهما. ومعلوم بداهة عدم قيمة المزاعم التي لا تصاحبها أدلة معتبرة.

٢ - ومن أخطاء المنهجية محاكمتها للإسلام من خلال واقع وممارسات المسلمين، بما في ذلك من قصور وسلبيات. وقد أدى هذا، بطبيعة الحال إلى تشويه صورة الإسلام الربّانية. وذلك مثل بعض دراسات المستشرقين التي أظهرت أشكالا متعددة للإسلام(٧٧)، حسب البيئات المتنوعة، بدلا من الإسلام الحق القائم على نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة. وكانت الموضوعية تستلزم الرجوع إليهما وحدهما، دون سواهما.

٣ - انطلقت المنهجية الاجتماعية من نظرة مادية (شأنها في ذلك شأن المنهجية المادية)، أغفلت وأنكرت كل حقائق الإسلام الغيبية، بحجة أنها لا تدخل ضمن الحقائق الموضوعية المشاهدة. ووصف كُتّاب المنهجية هذه الحقائق الغيبية بأنها أساطير، وخيالات. غير أن هذا المنطق غير مقبول لنفي حقيقة الشيء، إذ ليس من العلمية في شيء إنكار حقيقة أمر ما بحجة أنه غائب حسيا. فكم من الأمور غير المشاهدة في عالمنا هذا، وهي موجودة قطعا، وذلك مثل حقيقة الروح التي لا ينكرها عاقل هذا بالإضافة إلى أن الجوانب النفسية والروحية والوجدانية التي تشكل السلوك والأحاسيس والتصرفات، إنما تتصل أساسا بالعقائد وترتبط بالإيمان بالله... (٧٨) وهذا مايصعب، بل ويستحيل رصده بدقة مهما توفرت الأحداث التاريخية.

٤ ـ من أخطاء المستشرقين الذين تبّنوا المنهجية الاجتماعية، أنهم تأثروا بآراء علماء الاجتماع الغربيين الذين كتبوا عن نشأة معتقدات الوثنيين في إفريقيا، وغيرها، وبينوا أنها كانت نتاج بيئاتهم وتأثيراتها. ثم إنهم راحوا يطبقون ذات المقاييس للطعن في الأديان السماوية بشكل عام، وخاصة اليهودية والنصرانية، والادعاء بأنها نشأت كذلك بفعل العوامل الاجتماعية كما كشف ذلك عالم الاجتماع البريطاني إيفانز برتشارد **(Evans-Pritcherd)** فقد ذكر أنهم فعلوا ذلك منطلقين من منطلق إلحادي أو عدائي إزاء الأديان السماوية[٧٩]. فجاء هؤلاء المستشرقون الذين كتبوا من خلال منهجية علم الاجتماع المعرفي عن العقيدة الإسلامية، وادعوا كذلك أنها كانت وليدة البيئة العربية، وغيرها.

غير أن هذا المنهج إن صح كليا في الأديان البدائية، أو جزئيا في الأديان السماوية المحرفة كاليهودية والنصرانية، فهو لا يصح مطلقا في التعامل مع الإسلام، الدين الحق، وذلك لأن مصدريه الأساسيين في العقيدة والشريعة، محفوظان من التحريف. وهما المعيار الثابت في الإسلام الذي يُبنى عليه قبول أو رفض الفكرة الواردة. قال تعالى:
﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾(سورة الحجر: ٩)
وقيّض الله تعالى لسنة نبيه ـ صلى الله عليه وسلم ـ رجالاً حُفاظاً مَهَرة حافظوا على صحيحها عبر القرون، وإلى يومنا هذا.

٥ ـ ومما يعيب هذه المنهجية أنها تدثرت بالفلسفة العلمانية في هجومها على الإسلام وإنكار عقائده[٨٠]. وهذا الاتجاه أمكر وأخطر من المنهج اللاهوتي **(Theology)** الذي كان يتم في إطار الخلفية الدينية اليهودية والنصرانية. وذلك لأن الاتجاه اللاهوتي (العقدي) يهاجم عقائد

الإسلام دون استتار، من منطلق العقيدة اليهودية أو النصرانية (المحرفتين). ويعلن عدم الاعتراف بإلهية الرسالة الإسلامية. أما منهجية علم الاجتماع المعرفي، فتحاول أن تظهر بصورة موضوعية، غير متأثرة بالخلفية اليهودية والنصرانية. وذلك من خلال محاولتها دراسة علاقة الإسلام بالبيئة التي يعيش فيها وحولها. ومثل هذا المنهج ربما خفي هدفه على بعض المسلمين الذين يجهلون حقائق دينهم. ومن ذلك مثلاً زعمهم أن العقيدة الإسلامية تطورت وتبلورت عبر عدة حقب تاريخية، ولم تستقر إلا بعد ازدهار علم الكلام! وهو ادعاء باطل.

فالعقيدة الإسلامية كملت في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وخاصة في الفترة المكية، فهي الفترة التي شهدت تركيز القرآن الكريم على ترسيخ أصول العقيدة الإسلامية والأخلاق في نفوس المؤمنين، ولاتكاد صفحة من صفحاته تخلو قط من التأكيد على أصل، أو أصلين، أو أكثر من أصول العقيدة الإسلامية. وكذلك حفلت أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم الصحيحة، بالكثير من الأخبار التفصيلية لأركان العقيدة الإسلامية.

لكن الظاهر أن أولئك المستشرقين قالوا ذلك مُتأثِرين بحقيقة أنّ النصرانية المحرفة لم تستقر عقيدتها بشكل عام إلا في القرن الرابع الميلادي حينما انعقد مؤتمر نيقية، بالإضافة إلى تأثرهم بفكرة التطور المطلق التي نتجت عن نظرية دارون (Darwin) في التطور العضوي.

ثم نقول، إذا كان الاتجاه الاستشراقي العقدي مرفوضا لتحيزه وعدم موضوعيته، فإن أسلوب علم الاجتماع المعرفي معيب كذلك، وذلك لأن

مؤيديه أسقطوا مفهوم الوحي الإلٰهي بالكلية، واعتدوا بأثر البيئة الاجتماعية على العقيدة الإسلامية من غير أدلة بينة. وإذا رفض مؤيدو هذه المنهجية منطق المسلمين العقدي بصدق رسالة الإسلام، فقد ثبتت ربانية الإسلام من أكثر وجه. فالمنهجية التاريخية من خلال تتبعها الدقيق لمراحل الجمع الكتابي للقرآن االكريم تشهد بعدم تحريف القرآن. وأمر آخر، هو أن الرواية (الفردية) الشفوية قد اعتمدت مصدرا أساسيا في تسجيل عقائد أهل الأديان الوثنية وأساطيرهم. وإذا قبل علم الاجتماع ذلك في الرواية (الفردية) المنقولة عبر أشخاص عاديين، فإنه من باب أولى يلزم الاعتداد بمنهجية المسلمين في النقل الشفوي المتواتر التي استعملوها للمحافظة على القرآن الكريم بكامله عبر تلقيه المتسلسل بين أجيال المسلمين السابقة واللاحقة.

وهكـذا، فإن هذه العيوب الأسـاسية التي تتصف بها منهجية علم الاجتماع المعرفي تؤثر تأثيرا كبيرا في موضوعيتها، وتجعلها بالتالي غير دقيقة في دراسة العقيدة الإسلامية، وغير منصفة في عرضها وتحليلها لها.

الخاتمــة :

وختاماً ، فقد تبين مما سبق أن منطلق أولئك المستشرقين الذين كتبوا عن العقيدة الإسـلامية بمنهجية علم الاجتـماع المعرفي، كان مبنيا على مجرد الظن والادعاء بأن عقيدة الإسلام اقتبست أصولها من مصادر خارجية. ولكن تبقى الحقيقة الناصعة أن عقيدة الإسلام عقيدة ربانية جاءت من عند الخالق جل وعلا، ولا تحتاج إطلاقا لأية إضافات بشرية. وقد اكتملت واتضحت أركانها منذ نزول القرآن الكريم في العهد المكي ، خلافا لما ردده بعض المستشرقين من أن القرآن خال من الكيان العقدي المتماسك.

غير أنه يمكن القول بأن فهم بعض المسلمين للعقيدة الإسلامية بعد عصر الصحابة قد شابته بعض التصورات المنحرفة التي ربما أخذت من الفلسفة اليونانية وغيرها. ولكن علماء المسلمين عبر التاريخ ، قد تصدوا لمثل هذا الضلال، وأبانوا وجه الحق في ذلك. ومع هذا، فإن أخطاء بعض المسلمين في فهم العقيدة الصحيحة، لا تعني انسحاب مثل هذه الأخطاء على العقيدة الإسـلامية المقـدسـة. فشتـان ما بين فهم الشيء وحقيقـة الشيء . فحقيقة العقيدة الإسلامية ـ كما سلف القول ـ محفوظة من التحريف.

ولعله قد وضح في الصفحات الماضية أنّ لمنهجية الاجتماع المعرفي عدة عيوب تجعلهـا قاصرة عن الوفاء بإظهار حقيقة العقيدة الإسلامية. ومن هذه العيوب: عدم إيراد الأدلة ومحاكمة العقيدة الإسلامية عبر ممارسات

المسلمين الخاطئة، وإنكار حقائق الغيب، والتأثر بآراء علماء الاجتماع في قولهم بأثر البيئة في الدين ، وكذلك نظرتها العلمانية الماكرة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

الهوامش

(١) The New Encyclopaedia Britannica, Vol. 6, 15 th edition, Chicago, 1983, P. 926.

(٢) W. M. Watt, Islamic Philosophy and Theology, Britain: Edinburgh University Press, 1962, P. 2.

(٣) W. M. Watt, Truth in the Religions, Britain: Edinburgh University Press, 1963, P.2.

(٤) ibid., P. 7.

(٥) ibid., P. 8.

(٦) P. Berger and T. Luckmann, "Sociology" of Religion and sociologg of Knowledge, in R. Robertson (ed.)
Sociology of Religion, New York: Penguin Books, 1969, P. 69.

(٧) ibid., P. 69.

(٨) John Mbiti, Introduction to African Religion, London. Ibadan. Nairobi: Heinemann Educational Books, 1977, pp. 14-15.

(٩) Geoffrey Scobie, Psychology of Religion, London: B. T. Batsfordltd., P. 126.

(١٠) ibid., P. 126.

(١١) ibid., P. 126.

(١٢) ibid., PP. 127-129.

(١٣) Watt, Truth in the Religions, PP. 6-7.

(١٤) انظر مثلاً: H. Gibb, Modern Tvends in Islam.

(١٥) انظر مثلاً كتابه : W. Smith Islam in Modern History.

(١٦) انظر مثلاً: M. Watt, Islam and the Integration of Society.

(١٧) G. H. Jansen, Militant Islam, London: Pan Books Ltd., 1979, PP-201-203.

(١٨) إجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام (الطبعة الثانية) ترجمة د. محمد يوسف موسى وزملائه، القاهرة وبغداد: دار الكتب الحديثة بالقاهرة، ومكتبة المثنى ببغداد، ١٩٥٩، ص١١.

(١٩) نشأ السلطان جلال الدين أكبر مسلماً، ولكنه في أواخر حياته، ادعى الألوهية وأنشأ مذهباً سماه (الدين الإلهي)، جمع فيه تعاليم مأخوذة من الإسلام والنصرانية، والهندوسية،

والبوذية. وقد حرّم ذبح البقر، وأباح الخمر، والربا، وشجع السفور والخلاعة. وحظر على المسلمين صيام رمضان، ومنعهم من أداء فريضة الحج، وأمرهم باتباع تعاليمه الباطلة. وتصدى لردته الشيخ عبدالحق الدهلوي والشيخ السر هندي. وقد اندثر مذهبه بموته. (انظر: مسعود الندوي: تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند).

(٢٠) البابية فرقة ضالة أنشأها الشيعي المرزا علي محمد الشيرازي في إيران (١٢٣٥ ـ ١٢٦٥هـ/ ١٨١٩ ـ ١٨٤٩م) وقد أعلن عن دعوته هذه في عام ١٨٤٤م. ولكنه قُتل بعد خمس سنوات من هذا التاريخ، بأمر من الشاه ناصر الدين وذلك لارتداده عن الإسلام وادعائه النبوة، وتأكيده على إلغاء الشريعة. وقد ادعى في بداية دعوته أنه هو الباب إلى الإمام المستور ثم زعم أنه المهدي المنتظر، ثم ادعى النبوة والرسالة، زاعماً أنه أُوتي وحياً سماه البيان)، وهو ملىء بالانحرافات والأخطاء ثم ادعى أنه الإله الحق! والبابية في حقيقتها فرقة خارجة عن الإسلام، وهدفت إلى إسقاط شرائعه ونشر الإباحية في المجتمعات المسلمة، وقد كان الاستعمار واليهود من وراء انتشارها. ومن البابية انبثقت البهائية. (انظر: د. محسن عبدالحميد: حقيقة البابية والبهائية).

(٢١) دومينيك سورديل، الإسلام، ترجمة خليل الجر، فرنسا: المنشورات العربية، بدون تاريخ، ص١١.

(٢٢) W. M. Watt, Islam and the Integration of Society, London Paul Rontledge & Kegan, 1961, P. 93.

(٢٣) ibid., PP. 268-269.

(٢٤) انظر مثلاً: ibid., P. 93.

(٢٥) W. M. Watt, Islamic Philosophy and Theology, P.1.

(٢٦) انظر صحيح مسلم (بشرح النووي)، بيروت (دار الفكر) ـ الطبعة الثالثة ١٣٨٩هـ، الجزء الأول ـ ٢٠٠ ـ ٢١٢.

(٢٧) M. Watt, Islamic Political Thought, Britain: Edinburgh University Press, 1980, P. 17.

(٢٨) ibid., P. 17.

(٢٩) رواه مسلم (بشرح النووي)، الجزء الثاني عشر، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٣٠) Thomas W. Arnold, The Preaching of Islam, Pakistan Ashraf Publication, 1961.

(٣١) Watt, Islamic Political Thought, pp.27-28.

(٣٢) ibid., P. 29.

(٣٣) Watt, Islam and the Integration of Society, PP. 188-189.

(٣٤) أبوبكر محمد بن عبدالله بن العربي، أحكام القرآن، المجلد الثالث، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٢، ص١٣٠٠ ـ ١٣٠٣.

(٣٥) الإمام بدر الدين العيني، عمدة القاري، شرح صحيح البخاري، (الجزء التاسع عشر)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ص٦٦ (بدون تاريخ).
(٣٦) محمد درويش الحوت، أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣، ص٢٠٩ - ٢١٠.
(٣٧) A. J. Wensinck, The Muslim Creed, London: Cambridge University Press, 1932, P. 209.
(٣٨) Wensinck, P. 68.
(٣٩) ibid.
(٤٠) Wensinck, P. 69.
(٤١) ibid., P. 209.
(٤٢) ibid., P. 25.
(٤٣) وهذه رواية مسلم (صحيح مسلم بشرح النووي)، الجزء الأول، ص١٥٦، كذلك انظر: مدارج السالكين، (لابن قيم الجوزية)، تهذيب عبدالمنعم صالح العلي، جده: دار المطبوعات الحديثة، ١٤٠٨هـ، ص٤٨١ - ٤٨٢ (منزلة الإحسان).
(٤٤) Wensinck, P. 25.
(٤٥) Alfred Gui Uaume, Islam, U. S. A.: Penguim Books, 1961, P. 9.
(٤٦) دائرة المعارف الإسلامية (المجلد الرابع ترجمة إبراهيم زكي خورشيد وزملائه، القاهرة: مطبعة الشعب (الطبعة الثانية)، ١٩٦٩، ص٢٤٩.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.
(٤٨) دائرة المعارف الإسلامية (المجلد الثاني)، ص٥٦٣.
(٤٩) سورديل، الإسلام، ص٣٤.
(٥٠) هنري ماسيه، الإسلام، ترجمة بهيج شعبان، بيروت. باريس: منشورات عويدات، ١٩٦٠، ص١٤١.
(٥١) المصدر نفسه ، ص ١٤١.
(٥٢) جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة، ص٢٠.
(٥٣) المصدر نفسه، ص٣٨ .
(٥٤) A. Guillaume, Islam, P. 13.
(٥٥) ماسيه، الإسلام، ص٤٢.
(٥٦) H. Gibb, Islam, Britain: Oxford University Press (2 nd edition), 1975, P. 25.
(٥٧) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، الطبعة العاشرة، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكى، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤، ص٤٣.

(٥٨) جولد تسيهر، صفحات: ١٧ - ٢٢، ٩٤ - ٩٧.

(٥٩) Gibb, Islam, P. 17.

(٦٠) ibid., P. 17.

(٦١) Arnold, The Preaching of Islam, PP. 418-419.

(٦٢) جولد تسيهر ، ص١٥ .

(٦٣) المصدر نفسه، ص١١٠ .

(٦٤) ماسيه ، ص١٤٤ .

(٦٥) المصدر نفسه، ص١٤٧ .

(٦٦) المصدر نفسه، ص١٤٨ .

(٦٧) دائرة المعارف الإسلامية، مجلد (١٣)، ص٤ .

(٦٨) دائرة المعارف الإسلامية، مجلد (١٢)، ص٤١٧ .

(٦٩) جولد تسيهر، ص٩٣ - ٩٤ .

(٧٠) المصدر نفسه، ص٩٧ .

(٧١) المصر السابق، ص٩٩ .

(٧٢) Wensinck, P. 54.

(٧٣) ibid., PP. 51-52.

(٧٤) ibid., P. 53.

(٧٥) Edward W. Said, Orientalism, London: Routledge & Kegan Paul, 1978, PP. 106-108.

(٧٦) Maryam Jameelah, Islam and Orientalism, Pakistan: M. Yusuf Khan & Sons, 1981, PP. 97-110.

(٧٧) انظر مثلاً:

W. C. Smith, Islam in Modern History & K. Cragg, The call of the Minaret.

(٧٨) أنور الجندي ، سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٨٤، ص١٣٤ .

(٧٩) E. Evons- Pritchard, Theories of primitive Religion, Britain: Oxford University press, 1965, PP. 14-15.

(٨٠) لمزيد من التفاصيل، انظر: Maryam Jameela, Islam and Orientalism.

المراجع العربية

- الجنـــدي
أنـور الجندي ، سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي ١٩٨٤م.
- بروكلمان
كارل بروكلمان، تاريخ الشعـوب الإسـلامية، تعـريب نبيه أمـين فارس ومنـير البعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، (الطبعة العاشرة) ١٩٨٤م.
- جولد تسيهر
اجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة د. محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكتب الحديثة، بمصر ومكتبة المثنى ببغداد (الطبعة الثانية) ١٩٥٩.
- سورديل
دومنيك سورديل، الإسلام، ترجمة خليل الجر، فرنسا المنشورات العربية، (بدون تاريخ).
- ماسيه
هنـري ماسيه، الإسـلام، ترجمـة بهيج شعبـان، بيروت. باريس، منشـورات عويدات، ١٩٦٠م.
- دائرة المعارف الإسلامية (المجلد الثاني، والرابع، الثاني عشر والثالث عشر)، ترجمة إبراهيم زكي خورشيد وآخرين، القاهرة الشعب (الطبعة الثانية)، ١٩٦٩م.

المراجع الأجنبية

- Arnold, Thomas. The Preaching of Islam. Pakistan: Ashraf Publication, 1961.
- Evans- Pritchard, E. Theories of Primitive Religion. Britain: Oxford University Press, 1965.
- Gibb, H. Islam. Britain: Oxford University Press, 1975.
- Guillaume, A. Islam. U. S. A: Penguin Books, 1961.
- Jonsen, G. H. Militant Islam. London: Pan Books Ltd., 1979.
- Mbiti, John. Introduction to African Religion. London. Ibadan. Nairobi: Heinemann Educational Books, 1977.
- Robertson, R (ed.) Sociology of Religion. New York: Penguin Books, 1969.
- Said, E. Orientalism. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Scobie, G. Psychology of Religion. London: B. T. Batsford Ltd., 1975.
- Watt, M. Islamic Philosophy and Theology. Britain: Edinburgh University Press, 1962.
- Islamic Political Thought. Britain: Edinburgh University Press, 1980.
- Islam and the Integration of Society. Britain: Paul Routledge & Kegan, 1961.
- Truth in the Religions. Britain: Edinburgh University Press, 1963.
- Wensinck, A. J. The Muslim Creed. London: Cambridge University Press, 1932.
- The New Encyclopaedia Britan nica, (15 th Edition) Vol. 6. Chicago, 1983.
- Maryam Jameelah, Islam and Orientalism. Pakistan: Mohammad Yusuf Khan & Sons, 1981.